

*LE LANGAGE COMME REPRÉSENTATION DU MONDE,
L'EXEMPLE DE L'HÉBREU*

Arnaud LUCIEN

Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche
Laboratoire Information Milieux Médias Médiations EA 3820
Université du Sud Toulon Var - BP 20132 La Garde Cedex
arnaud.lucien@univ-tln.fr

Pascal RICHARD

Maître de Conférences en Droit Public
Cendre de Droit et Politique Comparés Jean Claude Escarras UMR CNRS 6201
Université du Sud Toulon Var - BP 20132 La Garde Cedex
pascal.richard2@wanadoo.fr

Résumé : Le langage en tant que Tiers organisant la représentation du Monde est au centre des questionnements relatifs au sens et à la pensée. Les Sciences de l'information dans le cadre d'une approche sémiotique sont susceptibles d'apporter un regard pertinent sur des questions généralement réservées aux sciences du langage. Il s'agit de mettre en perspective les dimensions historiques, anthropologiques, culturelles, politiques et même ésotériques de ce médium en considérant que celles-ci ne sont pas neutres dans la production du sens. L'hébreu, langue ressuscitée constitue notre terrain d'étude.

Mots clés : Représentation, langage, hébreu, sémiotique, mise en scène.

Benveniste considère dans ses *Problèmes de linguistique générale* que « nous pensons un univers que notre langue a déjà modelé ». Le langage en tant que Tiers organisant la représentation du Monde est au centre des questionnements relatifs au sens et à la pensée. Les sciences de l'information dans le cadre d'une approche sémiotique sont susceptibles d'apporter un regard pertinent sur des questions généralement réservées aux sciences du langage. Il s'agit de mettre en perspective les dimensions historiques, anthropologiques, culturelles, politiques et même ésotériques de ce médium en considérant que celles-ci ne sont pas neutres dans la production du sens. L'hébreu, langue ressuscitée constitue notre terrain d'étude.

Selon la conception de Wilhelm Von Humboldt reprise par Cassirer et Habermas, le langage constitue une représentation du Monde permettant de trouver l'origine de la culture dans l'imagination symbolique. En effet, par l'effet d'une médiation symbolique, les mots découpent, organisent le réel, et induisent notre regard sur le Monde en même temps qu'ils le traduisent. La question apparaît alors : Le langage, en tant qu'outil de médiation permettant le partage d'un réel insaisissable, seulement perçu ou pensé, représente-t-il un obstacle à la communication ? Il est ici question de cette différence entre le réel et sa représentation par les mots, la *differ(ance)* inhérente à la clôture sémiotique, c'est-à-dire l'espace qui sépare le signifié et le signifiant - Une barrière symbolique au sens de Daniel Bounie (2006) que nous considérerons ici comme « espace de signification » entre le réel et sa traduction symbolique, c'est-à-dire sa représentation.

La qualification par les mots est ainsi une opération qui fait passer un réel perçu ou pensé dans un ordre symbolique. Cette médiation participe alors de la création d'un sens commun. À travers le langage c'est une vision du monde qui est partagée. Selon l'approche phénoménologique de Gadamer (1966), il enfermerait l'homme dans sa position

herméneutique en exerçant lui-même un pouvoir sur la représentation du Monde. Le lien entre langage et culture est établi, en effet, ce Tiers symbolique fonde l'identité, qualifie la norme et l'interdit.

Le langage s'inscrit donc comme une contingence signifiante dans l'énonciation d'un discours : « *Le médium est le message* » (Mac Luhan, 1964). L'œuvre du traducteur est difficile, elle implique une projection dans un autre Monde. Selon la définition d'Umberto Eco (2007, p.16), « *Traduire signifie comprendre le système intérieur d'une langue et la structure d'un texte donné dans cette langue, et construire un double du système textuel qui, sous une certaine description, puisse produire des effets analogues chez le lecteur, tant sur le plan sémantique que syntaxique que sur le plan stylistique, métrique et phono symbolique et quant aux effets passionnels auxquels le texte source tendait* ». Selon notre approche sémiotique (Lamizet, 2006), l'objectif de fidélité du traducteur passe par une démarche d'interprétation téléologique permettant d'amener le lecteur à des représentations imaginaires proches de celles sous-tendues par la chaîne signifiante initiale.

Le langage n'est donc pas neutre, l'approche sémiotique permet de considérer que la seule qualification dans des termes symboliques projette le réel dans un Monde, un système symbolique, culturel, politique dont l'influence ne doit pas être négligée dans la construction du sens.

Le langage apparaît ainsi comme une mise en scène qui exerce un pouvoir, il détermine les frontières de la pensée, les frontières de la représentation d'un Monde.

Nous considérerons donc le langage comme « *Mise en scène* » (I.) avant de considérer le langage comme « *frontière* » (II.).

I. Le langage comme « mise en scène ».

Le langage ainsi peut être entendu comme une « *Mise en scène* » dans son acception sémiotique, c'est-à-dire une transmission de signifiés d'un espace premier dans un autre. « ... *what I mean with the word "mise en scène – mettre en scène" is to transmit signifiers from a primary space to another space, which is the auditorium of a theatre, cinema, or any related art* » (Lyotard, 1977 : p.87). En ce sens, le concept de mise en scène est proche de celui de dispositif dans la mesure où il s'agit de l'organisation d'une représentation. Le langage, comme le dispositif cinématographique, de communication médiaté, institutionnel (judiciaire, universitaire, politique...) met en forme le réel et le rend partagé par le truchement d'un système symbolique dans lequel s'organisent les interactions communicationnelles.

À travers l'hébreu, nous appréhenderons le langage comme expression d'un rapport au Monde d'ordre *idéologique* (A.) avant de le considérer comme *système sémiotique* (B.)

A. Le langage, un rapport au Monde d'ordre idéologique.

Le langage fait partie des éléments qui traduisent une appartenance culturelle, identitaire. Par la langue, l'individu se situe, se reconnaît dans son rapport à l'autre, il communique avec les membres de sa communauté. Au XVI^e siècle, l'ordonnance de Villers-cotterêts, traduit la dimension idéologique et politique de la langue. Outre l'intérêt administratif et politique de l'usage d'une langue, c'est la cohésion d'une nation qui est garantie par la protection d'un langage. Au XIX^e siècle, le « peuple hébreu », en errance trouve dans la langue biblique un retour à ses racines, un facteur de cohésion, d'ordre à la fois religieux et idéologique. L'hébreu moderne trouve ainsi son origine au XVIII^e siècle, au moment de l'*Aufklärung* allemande et des « lumières ». En effet, la *Haskala* juive, préconise à ce moment, l'abandon du *Yiddish* au profit de l'hébreu biblique, un retour au Talmud, à la langue d'Adam et Ève, mais surtout à l'antique et glorieux passé biblique. L'usage de l'hébreu se

développe alors dans un lien étroit avec la condition religieuse, dans un premier temps à travers des traductions et même à travers la publication de romans notamment « *L'amour de Sion* » d'Abraham Mapou (1853) évoquant la nostalgie de la terre promise.

Plus tard, Ben Yehuda (1858-1922) par ses travaux contribue considérablement à l'essor de la langue dans un but clairement idéologique « *Le peuple hébreu devait retourner à sa terre et à sa langue pour constituer de nouveau une nation* ». C'est à travers sa volonté que l'hébreu sera reparlé : « *Nous, Hébreux, avons l'avantage de posséder une langue dans laquelle nous pouvons maintenant écrire ce que nous voulons et qu'il est en notre pouvoir de parler si nous le désirons* ». La résurrection de l'hébreu parlé est donc datée à l'année 1890. Ben Yehuda réalise, de 1910 à sa mort en 1922, le thésaurus de la langue hébraïque ancienne et moderne en 16 volumes de 600 pages [le 7^e tome et les suivants seront publiés *post mortem* jusqu'en 1959). L'Université hébraïque de Jérusalem en Palestine ouvre en 1925, l'enseignement s'y fait en Hébreu. Dès 1948, l'Hébreu devient la langue d'un État juif souverain, d'une nation.

La difficulté est alors de fixer la langue : sa prononciation, son orthographe et suppléer aux lacunes du vocabulaire. De nombreux écrivains s'expriment dès lors en hébreu. Durant les deux derniers siècles, cette langue ressuscitée se reconstruit donc. C'est dans la Bible et dans l'histoire d'un peuple que sont recherchés les éléments de vocabulaires manquants et les différentes prononciations dans le cadre d'une exégèse parfois controversée mais qui témoigne d'un rapport identitaire très fort s'exprimant dans le cadre de ce système sémiotique.

B. Le langage, système sémiotique de représentation du Monde.

A travers la médiation symbolique du langage c'est le Monde qui est représenté. Cette « *mise en scène du Monde* » repose sur des règles sociotechniques [logique, systémique...] mais surtout sur un rapport d'interactions réciproques avec la culture. Austin (1962) a souligné le caractère performatif du langage

qui dispose de trois dimensions : locutoire, illocutoire et perlocutoire, en l'espèce, la médiation symbolique du langage dispose d'un pouvoir performatif par la seule qualification d'un réel insaisissable. Le mot, la phrase en entrant dans un système symbolique disposent d'une certaine autonomie à l'égard du réel. Ils peuvent être entendus comme un « *bricolage* » au sens de Lévi-Strauss - concept permettant d'appréhender la construction culturelle du signe. L'expression, le mot, la langue renvoient alors dans le cadre d'une *intertextualité* (Kristeva, 1967) issue de ce « *bricolage sémiotique* » à des références culturelles, historiques religieuses.

L'hébreu témoigne de cette médiation culturelle : chaque lettre, chaque mot renvoie à ces références :

- Chaque lettre dispose de ses propres significations d'origine parfois cosmogonique qui disposent d'une influence sur le sens du mot, en autonomie à l'égard du réel représenté (1.)
- Les termes et expressions issues de l'hébreu sont souvent issues de *jeux de langages*, les fréquentes métaphores contribuant à l'élaboration d'un sens *différent* du réel (2.)

1. *Alphabet et cosmogonie hébraïque.*

Selon, Mireille Hadas-Lebel, à la question : « *quelle langue parlaient Adam et Ève au jardin d'Eden ?* », la réponse donnée par les théologiens est l'hébreu. La genèse témoigne de l'usage de l'hébreu, langue d'Abraham. L'alphabet est alors l'objet de toutes les spéculations de la cosmogonie hébraïque issue de la gnose. Ainsi, l'origine du monde tient dans l'alphabet évoquant la parole – le *logos* comme commencement. Le langage permettant la pensée et la conceptualisation, il ne peut être que d'origine divine ce qui rejoint la conception dite « *nominaliste* » de la pensée selon Rousseau. Ainsi, le langage autorisant la conceptualisation permet le verbe qui évoque alors à la fois la pensée et la raison traduits ensemble par le *Logos*.

Le prologue de l'*Évangile selon Saint Jean* en témoigne :

« *Au commencement était le verbe,
Et le verbe était auprès de Dieu,
Et le verbe était Dieu* »

La gnose du *Sefer Yetsirah* (Chap 2, 19) doit être lue dans ce sens :

« *Vingt deux lettres fondamentales,
Il les a tracées, taillées, pesées, permutées et
combinées.
Il en a formé l'âme de toute créature,
Et de tout ce qui sera créé* »

Chaque lettre dispose alors d'une histoire qui influe sur le sens du mot, dans le cadre d'un phénomène d'intertextualité.

Par exemple,

- le א (Aleph) qui devient en grec alpha, est issue de la représentation protosinaïque du Taureau qui représente la force, c'est d'ailleurs la première lettre du mot *Aleph* qui signifie taureau. Elle évoque dans un sens premier l'énergie originaire, dans un sens dérivé renvoie à la Force, l'être, l'être humain, l'homme, le commencement et dans ce que Ouaknin (1997, p. 115 et s) appelle un sens acquis et mémorisé par la langue hébraïque : bœuf, gros bétail, prince, enseigner, 1000.
- Le ב (Bét), première lettre du mot *Bayit* signifiant la maison évoque l'intériorité : c'est-à-dire faire une place pour l'énergie primordiale de l'aleph. Son sens dérivé évoque donc, le foyer, l'intérieur, l'intime, l'abri, ... et son sens acquis et mémorisé par la langue hébraïque renvoie à la maison, la famille, le peuple, la femme.

Chaque lettre exerce un pouvoir autonome sur le mot lui-même qui développe une autonomie par rapport au réel, dans le cadre de son système sémiotique. C'est notamment à travers la valeur numérique de chaque lettre que les Kabbalistes confèrent une méta-signification aux textes d'ordre ésotérique.

2. Jeux de langage.

Dès 1783, les *maskilim* de Koenigsberg fondent le premier périodique de langue hébraïque *HaMeassef*. Ils sont confrontés à une certaine pauvreté sémantique de la langue biblique qui ne permet pas à elle seule de décrire le Monde moderne. La langue ne comprenant qu'environ huit mille mots donne lieu à des circonlocutions et des jeux de mots fondés sur des expressions bibliques détournées de leur sens. Les *maskilim* font preuve d'une grande créativité pour organiser une représentation du Monde en accord avec l'emploi d'un hébreu biblique. Il s'agit de trouver mots et expressions pour décrire le monde moderne. Plusieurs exemples sont édifiants notamment par la traduction d'un certain sens de l'humour parfois de l'ordre du blasphème (Hadas-Lebel, 1992) :

- le perroquet devient « *Celui qui dit à l'homme sa pensée* » [Dieu] (Amos 4,3),
- l'amiral est désigné comme « *celui qui domine l'orgueil des mers* » [Dieu] (Psaumes 89, 10),
- la balustrade « ce qui est trop haut pour qu'on s'y assoie »,
- le télescope « le verre à travers lequel l'hysope qui croît dans le mur est aussi grand que le cèdre du Liban »,

A la manière de la construction de l'allemand, l'hébreu moderne se forme sur l'emploi de concept et d'expressions « *bricolées* ». Le mot *baït* signifiant maison était à l'origine de *beit bishul* « maison de cuisson » pour cuisine, *beit okhel* « maison de nourriture » pour restaurant, *beit sefarim* « Maison de livres » pour bibliothèque.

La représentation du Monde proposée par l'hébreu est alors toujours chargée de significations occultes ou occultées mais toujours présentes. Langue sacrée, elle comporte une dimension magique qui ne peut être sans influence sur la construction du sens.

II. Le langage comme « frontière ».

Le langage comme représentation et cristallisation du monde et du divin apparaît dans la culture hébraïque comme une frontière qui doit être franchie (A). Il engendre ainsi l'image d'un *Monde lisse* sur lequel il nous appartient de nous égarer pour en découvrir l'insondable richesse (B).

A. Une frontière à passer, un langage à déraciner

On sait depuis les réflexions du philosophe autrichien Wittgenstein que *Les frontières de mon langage signifient les limites de mon Monde*. Le sens du Monde, ce qui se montre à travers lui est ainsi hors langage. À sa manière, *Le livre de la création* - le *Sefer Yetsirah* - illustre cette analyse. Dans la perspective hébraïque, toute pratique créative passe ainsi nécessairement par l'inscription et la combinaison des 22 lettres (othioth). Ces dernières forment une sorte d'algèbre sacrée et s'analysent comme une voie interprétative spécifique par laquelle le caché devient appréhendable. Ces lettres ne sont pas uniquement des outils susceptibles de permettre de fixer des idées ; elles sont principalement des schémas renfermant les principes de la création. Elles cristallisent dès lors les divers aspects de la manifestation du verbe divin. L'indicible, l'innommable, filtre ainsi à travers elles. En ce sens, cette représentation du monde est enracinée dans une entité transcendante. « *L'éclipse de Dieu, mais également celle du sens et de l'identité, n'évoquerait donc pas pour la Kabbale, un vide entendu comme déracinement total et absolu, mais bien plutôt une trace c'est-à-dire une présence différée, une inscription et un effacement* » (Cohen, 2007). Il est symbolique d'observer qu'à la différence du français les lettres, en hébreu, ne sont pas posées sur une ligne horizontale mais suspendues à une ligne supérieure. La ligne tutrice est ainsi au-dessus des lettres. Dans le même sens, on doit noter que le *limoud* c'est-à-dire la capacité d'interpréter un texte, son étude, débute par un ל (*lamed*). Cette lettre est la seule de l'alphabet hébreu qui dépasse la ligne tutrice à laquelle les lettres sont toutes généralement suspendues. C'est ainsi la lettre qui s'élève le

plus haut de l'alphabet... elle représente une aile qui se déploie et suppose un au-delà du texte...

Ce monde manifesté par les lettres est donc *enraciné* dans la divinité alors que son sens ne peut être recherché par l'homme qu'au travers un nécessaire *déracinement*.

Dans un ouvrage désormais classique Emmanuel Levinas opposait ainsi *Ulysse* retournant à *Ithaque* à la figure d'*Abraham*. Il confrontait, en ce sens, la pensée grecque à ce qui apparaissait pour lui comme l'élan premier et primitif du judaïsme. Pour Levinas « *être à l'image de Dieu ne signifie pas être l'icône de Dieu mais se trouver dans sa trace* » c'est-à-dire dans sa présence différée (Levinas, 2001, p.282).

Il faut donc appréhender l'identité juive non comme une demeure sûre mais comme un exil radical. Le récit du premier patriarche du peuple juif est ici une illustration claire de cette démarche. *Abram* à la suite du décès de son père entend l'appel de Dieu. Il obéit à la voix qui l'incite à quitter son pays pour celui où sa nouvelle vocation le mènera et fait ainsi foi à la promesse divine d'une bénédiction particulière pour sa descendance pour lui-même et pour toute l'humanité. Il devient ainsi nomade. Pour lui, l'appartenance ne peut plus être pensée en termes de sol. Comme l'observe encore Levinas « *toute parole est déracinement [...] l'avènement de l'Écriture n'est pas la subordination de l'esprit à la lettre, mais la substitution de la lettre au sol. L'esprit est libre dans la lettre et il est enchaîné dans la racine. C'est du sol aride du désert où rien ne se fixe que le vrai esprit descendit dans un texte pour s'accomplir universellement* » (Levinas, 1963, p.183). Écrire sur du sable apparaît ainsi comme la difficile liberté du philosophe. Le texte, le langage, est ainsi ce paysage sans pays ouvert sur l'absence de patrie, paysage marin, espace sans territoire, sans chemin réservé sans lieu-dit qu'évoquait Derrida dans son ouvrage *Parages* (1986, p.15). En ce sens, la frontière du texte se laisse menacer. Il convient ainsi de faire droit à la marge ce qui revient à prendre en compte une structure labyrinthique.

Une ancienne légende talmudique démontre ainsi cette nécessité d'accéder aux parages du

langage. Quatre rabbins au II^e siècle entreprennent un voyage vers le Paradis [le *pardes* ou centre des écritures sacrées, l'acrostiche qui permet de désigner les quatre niveaux d'interprétation dans le texte : niveau littéral, niveau allégorique, niveau éthique et niveau mystique ou anagogique] par le moyen de l'interprétation. Il s'agit pour eux de parvenir au mystère ultime du texte. L'un vit et mourut, l'autre vit et devint fou, le troisième dévasta les jeunes plantations, il devint apostat et séduisit la jeunesse. Seul le dernier entra sain et sortit sain. Dans ce voyage initiatique les rabbins vont, pour certains, se perdre dans des palais labyrinthiques. Le langage figé dans le texte a donc un centre et pour parvenir à celui-ci il faut se mettre en mouvement. Il faut, selon la formule de Nietzsche, *des vérités faites pour nos pieds des vérités qui se puissent danser...*

B. Un monde où s'égarer, un langage à caresser

« *Ne demande jamais ton chemin à quelqu'un qui le connaît car tu ne pourras pas t'égarer* », cette formule de Rabbi Nahman de Braslav illustre, selon nous, la nécessité d'aborder le langage comme un espace ouvert et un lieu d'expérience. L'étude du langage et de la culture hébraïque nous offre ainsi la possibilité d'appréhender le fait que le centre du langage ne se trouve que dans ses vides et sa transcendance, de la même manière que le nom de Dieu créateur du monde, n'est jamais prononcé faisant office de case vide, de signifiant flottant, de valeur zéro, de cause absente du système et pourtant ardemment désirée. En ce sens, le *pouvoir dire* du langage dépasse son *vouloir dire*. Pour accéder à ce dernier il convient d'accéder au *devenir* du langage. Ce passage du visible, de l'audible, à l'invisible et à l'inaudible est clairement de l'ordre du désir. Le *Talmud* est, à ce titre, d'une grande clarté. Pour ce dernier, l'image de la transcendance réside, en effet, dans l'image de deux seins de femmes qui apparaissent dans le même temps visibles et invisibles sous un voile. Penser l'au-delà qu'évoque le langage, penser le passage de cette frontière du langage ne pouvait ainsi prendre dans la culture hébraïque qu'une forme teinté d'érotisme. Levinas évoque, en ce sens, l'image de la caresse pour rendre compte de ce paradigme propre à la modalité du penser

talmudique. La caresse refuse en effet la rigueur du concept et sa fixité. Comme l'observe Marc-Alain Ouaknin (1994, p. VI) « *la caresse est recherche marche à l'invisible absolument sans projet ni plan si ce n'est le désir d'aller toujours au-delà, de s'inventer toujours autrement [...] l'interprète fait une expérience par la caresse : ne se saisissant jamais de rien, il renvoie tout sens à un autre sens* ».

Par la caresse, le nomade, découvre en franchissant la frontière un monde lisse.

Cette analyse, propre à la civilisation hébraïque, semble proche des thèses développées par Gilles Deleuze et Félix Guattari cherchant à remettre en mouvement le désir afin de le rendre productif. On sait que ces derniers tentaient dans les années 70 une étude des sociétés à partir d'une typologie réglée sur le degré de déterritorialisation des flux. Cette *géophilosophie* mise en œuvre dans *Mille plateaux* insiste sur le nomadisme et sur la nécessité d'être dérouté. Conformément à cette analyse, il nous appartient pour penser véritablement de découvrir de nouveaux agencements, de procéder à de nouvelles déterritorialisations, de refuser l'asservissement et la capture des espaces clos et de développer une pensée du dehors. Le désir doit ainsi nous emporter à découvrir de nouvelles lignes de fuites. Nous devons *caresser* l'espace du langage pour accéder à un sens nouveau. Le langage, dans cette perspective, devient un espace de mobilisation et non un espace d'appropriation. Interpréter c'est ainsi produire du sens. Le *Midrach* hébreu par l'ensemble de ses techniques offre à l'étudiant un tel outil de transformation de notre *être au monde* [Commentaire rabbinique de la Bible ayant pour objet d'explicitier divers points juridiques ou de prodiguer un enseignement moral en recourant à divers genres littéraires – *Midrach* trouve son origine dans la racine *drch* qui signifie interroger et étudier]

Au total, en caressant le langage le nomade occupe ce dernier sans s'y installer. Il se déploie dans le langage sans jamais capitaliser. Pour celui qui habite ainsi le langage, voyager est une véritable passion métaphysique c'est l'affirmation d'un pouvoir d'être autrement (1994, p.347). Il s'agit ici de préserver notre

capacité à percevoir le réel sous le masque du langage et de ses représentations et de rendre justice à l'impérieuse prérogative du réel avant que celui-ci, s'il tient à être absolument perçu, n'aille se faire voir ailleurs (Rosset, 1984).

Bibliographie.

Austin J.L., 1962, *Quand dire c'est faire*, Paris, éd. Le Seuil, éd.1970, 202 p. ISBN 2020125692

Benveniste E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, éd. de Minuit, 344 p. ISBN 2707300667

Bougnoux D., 2006, *La crise de la représentation*, Paris, La découverte, 184 p. ISBN 2707149799

Boutaud J-J., 1997, *Sémiotique et communication, du signe au sens*, Paris, L'Harmattan, 318 p. ISBN 2738470432

Cohen E. et al. 2007, *Le silence du nom et autres essais : interprétation et pensée juive*, Paris, Des femmes, 203 p. ISBN 2721005537

Derrida J. 1986, *Parages*, Paris, Galilée, 299p. ISBN 271860624X

Eco U. 2007, *Dire presque la même chose, Expériences de traduction*, Paris, Grasset, 460p. ISBN 9782246659716

Éco U., 1988, *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, Presses universitaires de France, 288 p. ISBN 2130450148

Fenton P. (dir.) (2002) *Sefer Yesirah ou Le livre de la création*, Paris, Payot, 135p. ISBN 2743609826

Gadamer H.G., 1966, *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, éd. Le Seuil, éd. 1996, 533 p., ISBN 2020194023

Greimas A.J., 2002, *Sémantique structurale*, Paris, Presses universitaires de France, 264 p. ISBN 2130527639

Kristeva J., 1967, *Semiotiké, Recherche pour une sémanalyse*, Paris, éd. Le Seuil, 320 p. ISBN 2020050099

Lamizet B., 1992, *Les lieux de la communication*, Liège, Margada, 347 p. ISBN 287009518X

Lamizet B., 2002, *Politique et identité*, Presses universitaires de Lyon, 351 p. ISBN 2729707077

Lamizet B., 2006, *Sémiotique de l'évènement*, Paris, Hermès Lavoisier 314 p. ISBN 2746214377

Levinas E. 1963, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 383 p. ISBN : 2226172769

Levinas E. 2001, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 336 p. ISBN 2711614913

Lévi-Strauss C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, éd. Pocket, éd de 1990, 347 p. ISBN 2266038168

Lyotard J-F. 1977, « The unconscious as Mise en scène » *Performance in postmodern culture*, p. 86-98, Winsconsin, coda press, 234 p. ISBN 0930956001

Mac Luhan M., 1964, *Pour comprendre les médias*, Trad. Pare J., Paris, éd. Le Seuil, éd. 1977, 404 p. ISBN 202004594X

Ouaknin M. A. 1994, *Lire aux éclats : éloge de la caresse*, Paris, Points, 420 p. ISBN 2020195534

Ouaknin M-A. 1997, *Mystères de l'alphabet*, Paris, Assouline, 371 p. ISBN 2908228793

Rosset C. 1984, *Le réel et son double*, Paris, Gallimard, 129 p ISBN 2070327515

Scholem G. 2005 *La Kabbale*, Paris, Gallimard, 703 p. ISBN 2070428133